



Las iglesias en Latinoamérica

50 años después del Vaticano II: cuestiones pendientes

Víctor Codina, s.j.*

Este especial es una relectura del concilio desde un continente cristiano y marcado por la pobreza y la injusticia

Dastaría leer el *Documento conclusivo de Aparecida* (98-100) para señalar las luces y sombras de la Iglesia latinoamericana en el momento actual. Pero no deseamos aquí hacer una reflexión meramente de sociología religiosa o de planificación pastoral, por necesario que esto sea, sino ahondar un poco en la trama eclesiológica subyacente a este proceso. Se trata de la recepción del Vaticano II por parte de América Latina y el Caribe.

La recepción es un tema eclesiológico que ha sido redescubierto y revalorado hacia los años setenta, sobre todo por parte de Alois Grillmeier¹ e Yves Congar.

...se ha entregado la Biblia al pueblo, esta Biblia que la primera evangelización del continente, realizada en contexto anti protestante de la Iglesia postridentina, no transmitió al pueblo.

Congar define la recepción así:

Por recepción entendemos aquí el proceso mediante el cual un cuerpo eclesial hace verdaderamente suya una determinación que él no se ha dado a sí mismo, reconociendo en la medida promulgada una regla que conviene a su vida (...) No es simple obediencia, sino que implica un aporte propio de consentimiento, de juicio en ocasiones, expresando así la vida de un cuerpo que pone en juego recursos espirituales originales².

Gracias a la recepción son recibidos los concilios de la Iglesia universal en las iglesias locales y esto presupone una teología de la comunión de estas últimas, una teología de la tradición y una verdadera pneumatología. La recepción supone que los miembros de las iglesias locales no son una masa inerte y pasiva, sino que son sujetos activos que han recibido la unción del Espíritu y por ello desde el sentido de la fe (*sensus fidei* LG 12) pueden cooperar y aportar a la vida de la Iglesia. Por esto la recepción de un concilio se identifica con su eficacia y supone no solo una cierta selección y decantación de los temas más interesantes para un pueblo concreto, sino una auténtica recreación y un desarrollo novedoso de lo que muchas veces en los textos oficiales estaba meramente implícito.

La recepción desaparece cuando se sustituye esta visión de la Iglesia de comunión por una concepción jerarcológica y piramidal donde todo queda determinado desde la cumbre, el pueblo permanece pasivo y solo se menciona al Espíritu como el garante de la infalibilidad de las instancias jerárquicas de la Iglesia.

En el caso de América Latina y el Caribe la recepción del Vaticano II no ha sido una mera asimilación vital, ni mucho menos una simple aplicación del concilio a América Latina sino mucho más: ha sido una recreación original, una fidelidad creativa, una relectura de este desde un continente a la vez cristiano y marcado por la pobreza y la injusticia. Esta recepción ha hecho avanzar la doctrina conciliar, ha desarrollado sus intuiciones implícitas, ha dado al *aggiornamento* conciliar una traducción geográfica e histórica muy concreta. Por todo ello, esta recepción, a pesar de haberse realizado en plena comunión con la Igle-

sia universal, ha sido muchas veces conflictiva para sectores de la sociedad civil y también de la Iglesia, incapaces de comprender el dinamismo y la novedad del Espíritu. Ha sido una recepción martirial en el sentido fuerte de la palabra: recibida fielmente por testigos del evangelio que en muchos casos han vivido su fidelidad al Señor hasta el derramamiento de sangre. Por esto la recepción del Vaticano II por parte del continente merece respeto: debemos descalzarnos, estamos en un terreno sagrado.

Y ha sido la eclesiología de las iglesias locales y de la colegialidad episcopal, propuesta por el Vaticano II, la que ha hecho posible esta recepción creativa del concilio, gracias al impulso renovador de las conferencias latinoamericanas de Medellín (1968) y Puebla (1979), impulso más tarde asumido y prolongado en parte por Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). Pero seguramente ni el episcopado latinoamericano ni tampoco Roma sospechaban toda la novedad que iba a surgir de estas conferencias. Ha sido un tiempo de gracia, un *kairós*, un verdadero Pentecostés como lo fue el Vaticano II.

ALGUNOS NÚCLEOS SIMBÓLICOS DE LA RECEPCIÓN DEL CONCILIO EN AMÉRICA LATINA

Sería largo y moroso recorrer todos los documentos del Vaticano II y los de las conferencias latinoamericanas para señalar las novedades de este proceso de recepción. Por esto prefiero señalar algunos núcleos significativos de la recepción latinoamericana de los principales documentos conciliares, para que aparezca de forma simbólica dónde reside la novedad. Podemos ya avanzar que la novedad de esta recepción consiste en haberse releído el Vaticano II desde abajo, desde los pobres, desde el reverso de la historia.

LUMEN GENTIUM

Sin duda son muchos los elementos que el continente ha asimilado de la *Constitución dogmática de la Iglesia*, pero me parece que lo más significativo ha sido el surgimiento de las comunidades eclesiales de base (CEB), una vuelta a la primera eclesialidad, una nueva forma de ser Iglesia, una eclesiogénesis, en expresión de Leonardo Boff, que ha hecho realidad el ideal de la Iglesia de los pobres que Juan XXIII había pro-

Sin duda son muchos los elementos que el continente ha asimilado de la Constitución dogmática de la Iglesia, pero me parece que lo más significativo ha sido el surgimiento de las comunidades eclesiales de base (CEB), una vuelta a la primera eclesialidad, una nueva forma de ser Iglesia...

puesto como meta del concilio y que *Lumen Gentium* (LG) no logró recoger, fuera de una pequeña alusión en LG 8³. En el fondo, el Vaticano II fue un concilio muy centroeuropeo, preocupado sobre todo por dialogar con el mundo moderno desarrollado, culto y secular, con la llamada Primera Ilustración. No se plasmaron en los documentos del concilio los deseos y compromisos de un grupo de obispos del tercer mundo que liderados por Helder Cámara y Larraín en el llamado Pacto de las Catacumbas de Domitila optaron por una Iglesia pobre y de los pobres.

El gran teólogo chileno Ronaldo Muñoz con la sencillez, profundidad y autenticidad que lo caracterizaban, describe algunas notas de esta experiencia popular de Dios y de la Iglesia que cristaliza en las CEB: frente a las necesidades básicas del pueblo que sufre y lucha por la vida y frente a la exigencia de solidaridad. Las CEB ofrecen la imagen de una Iglesia samaritana que se compadece, comparte y sana. Frente a la necesidad tan humana de afecto y fiesta, las CEB son una Iglesia hogar, acogedora, que se reconcilia y celebra, en la que cada uno es responsable de los otros. Frente a la búsqueda de Dios y de sacramento, las CEB son una Iglesia santuario, espacio para Dios, escuela de oración, que hace crecer en la fe. Frente al anhelo de sentido y de esperanza, las CEB son una Iglesia misionera que se hace presente, dialoga, invita a participar, lee el Evangelio con la vida, anima al pueblo que vive en la inseguridad de cada día. Frente a los derechos negados y a la lucha por la vida, las CEB son una Iglesia profética que enjuicia hechos y situaciones, anuncia esperanza, exige conversión y vive el conflicto y la persecución. Y estas diferentes características se complementan e interpelean en una mutua circularidad⁴.

En torno a la eclesiología que representan las CEB podemos incluir el surgimiento de algunos obispos, verdaderos Santos Padres de la Iglesia de los pobres (Romero, Angelleli, Gerardi, Proaño, Méndez Arceo, Helder Cámara, Mendes de Almeida, Samuel Ruiz, Silva Henríquez, Pironio...). La vida religiosa, sobre todo femenina, que a instancias de la Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosos (CLAR) se inserta en medios populares, los agentes pastorales laicos, sobre todo mujeres, que participan en las CEB, etcétera. La Igle-

sia no es simplemente el Pueblo de Dios litúrgico (el *laós*) sino el pueblo pobre y despreciado (el *óchlos*).

DEI VERBUM

Sin duda se han asumido muchos elementos positivos de la *Constitución sobre la divina revelación*, toda la Iglesia ha sido puesta bajo la Palabra de Dios. Pero lo que me parece más significativo es que se ha entregado la Biblia al pueblo, esta Biblia que la primera evangelización del continente, realizada en contexto anti protestante de la Iglesia postridentina, no transmitió al pueblo. El pueblo durante siglos ha vivido más de catequesis, de ritos y normas que de un contacto vivo con el evangelio de Jesús. Esto explica por qué muchos católicos han acudido a grupos evangélicos en gran parte atraídos por el deseo de un mayor conocimiento de la Palabra.

Esta *traditio* de la Palabra al pueblo se ha enriquecido con la metodología del ver, juzgar y actuar, con la lectura del *texto* bíblico desde el *pre-texto* de la vida, en el *contexto* de la fe eclesial, como ha propiciado con gran éxito el equipo bíblico de Carlos Mesters. También se propició la lectura comunitaria orante de la Biblia, aunque el proyecto Palabra-Vida de la CLAR, incomprensiblemente, fue censurado y prohibido por la jerarquía.

SACROSANCTUM CONCILIIUM

La *Constitución sobre la sagrada liturgia*, fue el primer documento aprobado por el concilio y el que inicialmente causó más impacto por traducir la liturgia del latín a las lenguas modernas e incluso originarias. Allí donde se ha renovado el sentido comunitario y participativo de la Iglesia, como en las CEB y en algunas parroquias, la liturgia eucarística juega un lugar central porque liturgia e Iglesia están estrechamente interconectadas. La Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia, *lex orandi, lex credendi*. El rechazo de Lefebvre a la liturgia conciliar es en el fondo un rechazo de la eclesiología del Vaticano II.

Sin embargo, en general *Sacrosanctum concilium* es el documento conciliar que quizás con más dificultad ha sido asumido en el continente, sea por la rígida estructura ritual y el lenguaje abstracto de la liturgia, sea por el poco hábito de muchos sectores, sobre todo populares, a celebraciones periódicas

De esta experiencia espiritual surgirá la reflexión teológica latinoamericana liberadora, la teología de la liberación, teología que no puede ser comprendida ni rectamente interpretada si no es desde esta experiencia espiritual de Cristo en el pobre.

dominicales dado el poco sentido de pertenencia comunitaria que muchos tienen.

Aunque el Vaticano II prácticamente silencia el tema de la religiosidad popular, el pueblo latinoamericano sigue viviendo mayoritariamente de la religiosidad popular tradicional anterior al concilio: fiestas patronales, celebraciones de Navidad, Semana Santa y Todos santos y difuntos, peregrinaciones a santuarios sobre todo marianos, mayor devoción a los sacramentales, como el agua bendita, que a los sacramentos, que para muchos se reducen a los sacramentos de las cuatro estaciones de la vida, a los ritos de paso. Son los cristianos que permanecen en el atrio de la Iglesia. Podemos preguntarnos si el éxodo de muchos católicos, sobre todo de los más pobres, a grupos evangélicos, sobre todo pentecostales, no se deberá al poco atractivo que ejerce la liturgia católica postconciliar.

GAUDIUM ET SPES

En cambio *Gaudium et spes*, la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo* que para Juan XXIII era el documento estrella del concilio y que no fue aprobado hasta su última sesión, ha sido el texto que mayor impacto ha tenido en América Latina por su invitación a auscultar y a discernir los signos de los tiempos que no son simplemente síntomas de la realidad ni el espíritu de tiempo (*Zeitgeist*), sino signos de la presencia del Espíritu en la historia de la humanidad en su caminar hacia la escatología y que se manifiestan a través de las aspiraciones, impulsos y deseos profundos de la humanidad (GS 4; 11; 44).

Medellín, desde el comienzo, afirma que en el proceso de transformación, de emancipación total y de liberación de toda servidumbre que vive el continente, descubre un evidente signo del Espíritu que conduce la historia humana y de los pueblos hacia su vocación (Medellín, Introducción, 4). En el angustioso clamor de los pobres los obispos de Medellín escuchan la voz del Señor y en Puebla descubren el rostro del crucificado en los rostros de los que sufren (Puebla 31-39). En este contexto nace la opción preferencial por los pobres que marcará fuertemente a toda la Iglesia latinoamericana (Puebla 1134-1165) y que en Aparecida alcanza su máxima expresión teológica: la opción por los pobres está implícita de la fe cristológica-

ca y por ello todo lo que tenga que ver con Cristo tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Cristo (Aparecida 393).

UNITATIS REDINTEGRATIO

El *Decreto sobre el ecumenismo* ha tenido en América Latina y el Caribe un enfoque peculiar, pues más que partir de discusiones teológicas entre las Iglesias, el diálogo ecuménico ha surgido de la colaboración práctica de todos los cristianos en la lucha contra la pobreza y en la defensa de los derechos humanos, sobre todo en los años de dictadura. En este sentido es sintomático que tres años antes de *La teología de la liberación* (1971) de Gustavo Gutiérrez encontremos la obra del teólogo presbiteriano Rubem Alves *Teología de la esperanza humana* (1968). La teología de la liberación será una teología ecuménica.

AETATIS NOSTRAE

La *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* se ha aplicado sobre todo al diálogo con las religiones originarias de América Latina y el Caribe, tanto indígenas como afroamericanas, dando pie a una teología india y a una teología afroamericana.

Podemos pues concluir que la recepción del Vaticano II por parte de las Iglesias de América Latina y el Caribe ha sido creativa, novedosa, no una mera aplicación de principios generales a la práctica concreta sino una verdadera relectura del concilio desde un continente a la vez pobre y cristiano, una hermenéutica conciliar desde un nuevo lugar teológico, desde los pobres. El concilio no solo ha sido historizado sino que lo eclesiológico del concilio se ha cristologizado pues en el sufrimiento del pueblo pobre y crucificado de América Latina se ha descubierto la imagen del Siervo de Yahvé, la imagen del crucificado y esto ha constituido una verdadera experiencia espiritual.

De esta experiencia espiritual surgirá la reflexión teológica latinoamericana liberadora, la teología de la liberación, teología que no puede ser comprendida ni rectamente interpretada si no es desde esta experiencia espiritual de Cristo en el pobre. Esta es quizás la raíz más profunda de las incomprensiones y críticas que la teología de la liberación ha sufrido durante estos años. No es un problema prioritariamente teológico sino una cuestión de experiencia espiritual.



Estamos ante un cambio cultural y religioso sin precedentes, hay una mutación del tiempo religioso axial que durante siglos estuvo en vigor, la religión neolítica basada en el templo, el sacerdote y el sacrificio ha entrado en crisis, la cristiandad agoniza, un verdadero tsunami invade el planeta.

LOS DOS MOMENTOS DE LA RECEPCIÓN

Mientras LG en su capítulo II sobre el pueblo de Dios no cita a Éxodo, Medellín (1968) se inicia bajo el paradigma del Éxodo:

Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentó la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto (...) así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el "verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas (Medellín, *Introducción*, 6).

Bajo este paradigma del Éxodo y de la liberación nacen, como ya hemos visto, la opción por los pobres, las CEB, la lectura popular de la Biblia, los obispos defensores de los pobres, los agentes pastorales comprometidos con el pueblo, la vida religiosa inserta en medios populares y el martirio. La teología de la liberación aparece en este contexto acompañando todo este proceso e iluminándolo con los valores evangélicos y de la verdadera tradición eclesial. Entra en diálogo con la llamada Segunda

Ilustración, la preocupada no solo por la razón autónoma sino por la justicia y los pobres.

En un segundo momento, hacia los años noventa, en América Latina y el Caribe, al paradigma del Éxodo se añade y sucede el paradigma del Exilio y del Post-exilio, el tiempo en que el pueblo de Israel estuvo desterrado en Asiria y Babilonia en medio de culturas y religiones extrañas, sin reyes, ni sacerdotes, ni templo, pero donde vivió un tiempo de gracia y de conversión, de recuperación de su identidad y también de apertura a otras culturas y religiones. En el Post-exilio Israel se abre al Dios creador del cielo y la tierra (Gn 1), a la dimensión sapiencial (libros sapienciales), a la problemática del sufrimiento y del mal (Job, Eclesiastés), al amor y a la sexualidad (Cantar), al reconocimiento del papel de la mujer en la historia de salvación (Ester, Ruth, Judith, entre otros).

Desde los años noventa, aunque la problemática de la pobreza y de la injusticia no han desaparecido de América Latina, sino que incluso ha aumentado, el horizonte sociopolítico ha cambiado: a las dictaduras suceden ahora democracias formales, el socialismo del Este ha caído, la ideología del mercado

...la barca de Pedro se zarandea en medio del mar agitado y esto no solo por la furia de los vientos contrarios sino por las resquebrajaduras y grietas internas de la misma barca. Algunos comparan esta explosiva situación actual a la que precedió a la Reforma en el siglo XVI, o a los años anteriores al Vaticano II.

y el consumo se ha globalizado. Hay una cierta desilusión, se esperaba la liberación y ha llegado el neoliberalismo. Esto ha obligado a una cierta purificación, como en los tiempos del Exilio de Israel, pero también, como en el Postexilio de Israel, han surgido en el horizonte de América Latina y el Caribe nuevos escenarios y nuevos actores: los jóvenes, las mujeres, los indígenas y afroamericanos, las culturas, las religiones, la tierra. Al clamor de los pobres se añade ahora el clamor de la tierra y de la alteridad excluida. Pero jóvenes, mujeres, indígenas y afroamericanos, no son solamente sectores oprimidos, quizás los más oprimidos, el *Lumpenproletariat*, sino nuevos sujetos emergentes, diversos, otros, diferentes, con su riqueza y su sabiduría milenaria. Aquí comienza el diálogo con la llamada Tercera Ilustración, que dialoga con la diversidad y el pluralismo, con los otros, las otras y el otro.

Así, las conferencias de Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), reafirman las opciones de Medellín y Puebla por los pobres, pero se han abierto a esta nueva problemática: mujeres, jóvenes, indígenas, diálogo intercultural e interreligioso, nueva evangelización, estado de misión, misión permanente, etcétera.

La teología latinoamericana también se ha abierto a estas nuevas temáticas y a los nuevos sujetos emergentes: nacen la teología india y afroamericana, la ecológica, la femenina y la del diálogo intercultural e interreligioso. A la mediación socio-analítica se añaden ahora la mediación antropológica, sexual y de género, etaria, cultural, religiosa y ecológica. Algo está evolucionando en la misma recepción del Vaticano II.

La teología de la liberación, por su parte, más libre de los ataques y críticas que le acosaban desde fuera, ha iniciado un tiempo de reflexión y de autocrítica: ¿no habrá sido la teología de la liberación excesivamente moralista y ética, con un mesianismo excesivamente militante, poco abierta a la gratuidad y a la fiesta, a la afectividad, a la sexualidad y a la salud, un tanto paternalista y patriarcalista, poco sensible al género, excesivamente occidental, tal vez ingenuamente milenarista?⁵

CUESTIONES PENDIENTES

Estos cambios señalados en la recepción del concilio en el continente de

América Latina y el Caribe se han de situar dentro del marco más amplio de las grandes mutaciones de la sociedad actual, cincuenta años después del Vaticano II: han caído tanto el muro de Berlín como las Torres Gemelas, ha surgido la globalización, las nuevas tecnologías, se ha afianzado la ideología del mercado neoliberal cada vez más cruel y discriminatorio de los pobres, ha empeorado la crisis medioambiental, han aumentado los flujos migratorios, se ha masificado el mundo urbano, la postmodernidad ha pasado de Prometeo a Narciso, de la sociología a la psicología. Estamos ante un cambio cultural y religioso sin precedentes, hay una mutación del tiempo religioso axial que durante siglos estuvo en vigor, la religión neolítica basada en el templo, el sacerdote y el sacrificio ha entrado en crisis, la cristiandad agoniza, un verdadero tsunami invade el planeta⁶.

La problemática del Vaticano II ha quedado corta y de algún modo superada, el problema no es hoy tanto la Iglesia sino Dios, la secularización, el diálogo inter-religioso; y por otra parte ha aumentado la exclusión de grandes sectores de la riqueza de la tierra y de la sociedad del conocimiento, la discriminación de la mujer en la sociedad y en la Iglesia patriarcal de hoy, la indignación de los jóvenes ante la sociedad violenta e inhumana que han recibido de las generaciones pasadas, la amenaza ecológica y la crisis económica.

Hay temas que el Vaticano II no quiso tratar, otras cuestiones se quedaron a mitad de camino por falta de mediaciones institucionales. Hay nuevos problemas surgidos en estos cincuenta años, la lista de temas pendientes es enorme: la elección de los obispos por las Iglesias locales, el problema del Estado Vaticano y la actual estructura centralista del primado petrino, la reforma de la curia, el estatuto eclesiológico de nuncios y cardenales, la efectividad real de la colegialidad episcopal en el carácter deliberativo de los sínodos y en una mayor autonomía de las conferencias episcopales, el celibato sacerdotal obligatorio, la ordenación de *viriprobat*, la mujer y su participación en la Iglesia ministerial y en la sociedad, la real promoción del laicado, el mayor respeto a los carismas de la vida religiosa –sobre todo femenina y de los hermanos–, la transmisión de la fe a las nuevas generaciones, el crecimiento de los movimientos pente-

Bajo este paradigma del Éxodo y de la liberación nacen, como ya hemos visto, la opción por los pobres, las CEB, la lectura popular de la Biblia, los obispos defensores de los pobres, los agentes pastorales comprometidos con el pueblo, la vida religiosa inserta en medios populares y el martirio.

costales, el ecumenismo y el pluralismo religioso, la ecología y el medio ambiente, el diálogo con los avances científicos de la biología y de la sexualidad, la necesaria revisión de cuestiones como el control de natalidad, la moral sexual y matrimonial, la homosexualidad, entre otras.

A todo ello se añade la creciente falta de credibilidad eclesial, los escándalos sexuales y las misteriosas intrigas de la curia vaticana, la disminución de vocaciones, la baja frecuencia sacramental en muchos sectores, el abandono y cisma silencioso de la Iglesia por parte de millones de fieles, la creencia sin pertenencia, el aumento de la indiferencia y del agnosticismo ... que sumado a lo anterior produce una sensación de gran perplejidad y de invierno eclesial: la barca de Pedro se zarandea en medio del mar agitado y esto no solo por la furia de los vientos contrarios⁷ sino por las resquebrajaduras y grietas internas de la misma barca. Algunos comparan esta explosiva situación actual a la que precedió a la Reforma en el siglo XVI, o a los años anteriores al Vaticano II⁸.

La situación eclesial de América Latina y el Caribe es diferente de la occidental europea. América Latina es un continente muy religioso, actualmente con un gran pluralismo religioso, con una fuerte religiosidad popular con grandes valores cristianos (Aparecida 258-265), pero es un continente de bautizados que no ha acabado su catecumenado (E. Dussel), siendo el catecumenado parte integrante del bautismo (como afirmaba el teólogo Ratzinger⁹). No es casual que el lema de Aparecida sea el de formar discípulos y misioneros de Jesucristo. Por esto en el *Documento de Aparecida* (n 12) se afirma que una fe católica reducida a un elenco de normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones parciales y selectivas a las verdades de fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos y a la mera repetición de principios doctrinales y morales no podrá resistir a los embates del tiempo.

De ahí surge la preocupación por situar al continente en estado de misión, una misión *inter gentes*, en un proceso de verdadera conversión pastoral: una pastoral no clerical ni centrada en el templo sino laical y centrada en la casa del pueblo, orientada ante todo a la evangelización y al anuncio de la Palabra más que a una sacramentalización

meramente ritualista y sin impacto, que fomente una iniciación a la experiencia espiritual en contacto con Jesús de Nazaret, que forme comunidades vivas, comprometidas con su historia, en diálogo con las culturas modernas y originarias, que priorice a los pobres y se solidarice con ellos en sus luchas por la justicia, que no añore los apoyos sociológicos y estatales de la Iglesia de cristiandad, que se vaya configurando como una Iglesia nazarena, pobre, sencilla, solidaria y pascual. Pero todas estas tareas pastorales piden una nueva reflexión teológica desde América Latina y el Caribe.

URGENCIA DE ELABORAR UNA PNEUMATOLOGÍA LATINOAMERICANA

Poco después del concilio, Pablo VI dijo que a la cristología y eclesiología conciliar debía suceder un estudio nuevo del Espíritu Santo¹⁰. En América Latina se ha elaborado una cristología del Jesús histórico y del seguimiento y una eclesiología liberadora pero, como J.B. Libanio señaló, todavía estamos ante una incipiente pneumatología¹¹. Ciertamente hay estudios sobre espiritualidad liberadora como los de Gustavo Gutiérrez¹² y Jon Sobrino¹³, pero quizás J. Comblin es de los pocos que ha esbozado una pneumatología liberadora¹⁴.

Desde América Latina ciertamente hay que reelaborar una cristología y una eclesiología más neumáticas pero sobre todo hay que repensar la pneumatología, pero una pneumatología que no sea mera especulación teórica desde arriba, ni se reduzca al intimismo del Espíritu como *dulce huésped del alma*, ni a la oración epiclética de la liturgia, sino que proceda desde la praxis, desde abajo, desde los pobres, de la historia. En el fondo es lo que Medellín ya insinuó al interpretar el gigantesco esfuerzo por una rápida transformación de América Latina "como un evidente signo del Espíritu que conduce la historia de los hombres y de los pueblos hacia su vocación" (Medellín, *Introducción*, n 4).

Tradicionalmente el silencio pneumatológico de América Latina y el Caribe se ha compensado y sustituido por una serie de *sucedáneos* del Espíritu, como la devoción a María, los movimientos pentecostales y carismáticos, la misma religiosidad popular. La pneumatología del pueblo latinoamericano no es una pneumatología explícita y teórica, no se

La recepción del concilio Vaticano II en América Latina y el Caribe no será plena hasta recuperar desde abajo la vivencia y la teología del Espíritu, Señor y dador de vida, que habló por los profetas, el mismo Espíritu que movió a Juan XXIII a convocar el concilio, el que convirtió el Vaticano II en un evento pentecostal, el que hizo de la recepción creativa de Medellín un nuevo Pentecostés.



basa en los documentos del Vaticano II, sino que es una pneumatología vivencial, existencial, anónima, casi clandestina, *underground*. Es una pneumatología más cercana a la *fides qua* que a la *fides quae*, que la teología ha de explicitar, purificar, rescatar y evangelizar pero que merece respeto pues a los pobres y sencillos han sido revelados los misterios del Reino.

Bajo la religiosidad popular y la búsqueda de sacramentales más que de los sacramentos oficiales de la Iglesia, se esconde la fe de un pueblo pobre que se sitúa en el atrio de la Iglesia pero que confía en la fuerza del Espíritu, pues no puede confiar en nadie más.

Una pneumatología desde abajo puede recuperar positivamente los “sucedáneos de la pneumatología” latinoamericana: la Mariología de América Latina es seguramente una pneumatología desde los pobres que intuyen de algún modo que María es templo e icono del Espíritu, como afirma la tradición¹⁵. Mesters constata que los más pobres de entre los pobres no están en las CEB, sino que acuden a los grupos pentecostales, pero detrás del pentecostalismo y de los movimientos carismáticos hay una búsqueda popular del Espíritu que se deberá ciertamente discernir desde la cristología de Jesús de Nazaret.

Una pneumatología desde abajo, desde los pobres, nos ayudará a comprender la irrupción de los pobres en la Iglesia y la sociedad de América Latina y el

Caribe, su lucha por la justicia, su *conato agónico* (P. Trigo) por sobrevivir, su capacidad de fiesta y su alegría interna, el por qué los pobres no se suicidan colectivamente. La pneumatología latinoamericana es profética, muchas veces conflictiva, ayuda a interpretar las marchas de los indígenas por defender sus territorios amenazados por las transnacionales, el coraje de muchos para emigrar en busca de mejores condiciones de vida, la *santidad primordial* del pueblo (J. Sobrino), su fortaleza ante el martirio. En la raíz de la espiritualidad cósmica del pueblo, de su clamor por la liberación, hay una implícita epiclesis pneumatológica que pide al Padre que envíe el Espíritu de vida, de salud y de protección. Detrás del pluralismo de los nuevos sujetos sociales emergentes –mujeres, indígenas, jóvenes– late el Espíritu de Pentecostés, que es Espíritu de diversidad y universalidad.

Una pneumatología latinoamericana desde abajo nos puede ayudar a comprender que la recepción creativa del Vaticano II por parte de América Latina y el Caribe es un tema pneumatológico, la actitud de los pastores en Medellín de escuchar el clamor de los pobres, el surgimiento de las CEB, la vida religiosa inserta entre los pobres, la experiencia espiritual del Señor en los rostros de los pobres que fundamenta la teología de la liberación, no son propuestas ideológicas, son dones y frutos del Espíritu del Señor, que superan todo cálculo lógico

Bajo la religiosidad popular y la búsqueda de sacramentales más oficiales de la Iglesia, se esconde la fe de un pueblo pobre que se sitúa en el atrio de la Iglesia pero que confía en la fuerza del Espíritu, pues no puede confiar en nadie más.

y desconciertan a los que lo miran desde lejos y desde arriba, pues el Espíritu es siempre inesperado y novedoso, no sabemos de dónde viene ni adónde va.

La pneumatología también ayudará a superar los posibles riesgos que una sincera autocrítica ha detectado en la teología de la liberación y posibilitará recuperar temas como la gratuidad y el don, a profundizar su espiritualidad.

REPENSAR LA PNEUMATOLOGÍA DESDE LA TRINIDAD

Para elaborar esta pneumatología desde América Latina y el Caribe, desde abajo, será necesario profundizar en la teología trinitaria. La tradicional pneumatología del *Filioque*, el Espíritu que procede del Padre y del Hijo, típicamente joanea, latina y agustiniana, contempla el Espíritu como el don del Padre y del Hijo, vínculo amoroso de unión entre ambos y don pascual del resucitado. Esta teología es válida y plenamente ortodoxa, pero tiene el riesgo de ligar excesivamente el Espíritu a lo institucional de la Iglesia, de empobrecer la misión del Espíritu, con riesgo de un cierto *crístonismo* práctico.

Por ello la pneumatología de *Filioque* necesita complementarse con la pneumatología del *Spirituque*, más lucana y oriental, que concibe al Espíritu como el amor presente en la filiación del Hijo que es engendrado por el Padre y el Espíritu (*Spirituque*) y que en la historia ("economía") de salvación se manifiesta como la *Ruab* que aletea en la creación, como el Espíritu que habla por los profetas en el Antiguo Testamento, que realiza la encarnación de Jesús, le unge y descansa sobre él en el bautismo, le guía en su vida terrena, le resucita de entre los muertos, hace surgir la Iglesia y guía su historia y fecunda la historia de la humanidad hacia el Reino y la escatología¹⁶.

Si en la perspectiva del *Filioque* Jesús es el precursor del Espíritu que pide epicléticamente al Padre que descienda sobre los discípulos en la pascua, en la clave del *Spirituque* el Espíritu es el precursor de Jesús, el que le precede y prepara su presencia en las personas y en la historia de la humanidad, es el Espíritu del advenimiento de la historia.

Ambas perspectivas no se excluyen sino que se complementan pericoréticamente, como escribe Basilio:

"El camino del conocimiento de Dios va del único Espíritu por medio del único Hijo, hasta el único Padre. Y al revés, la bondad nativa, la santidad natural y la regia dignidad fluyen del Padre, por medio del Hijo, hasta el Espíritu".¹⁷

Hay pues dos movimientos de la gracia trinitaria, el descendente y el ascendente, el movimiento del Padre que envía el Espíritu por medio del Hijo y el movimiento del Espíritu que devuelve y conduce la criatura al Padre. En ambas perspectivas el Hijo es siempre el mediador en todo¹⁸ y el Espíritu es el medio divino.

Es preciso pues equilibrar el orden (o *taxis*) habitual del *Padre-Hijo-Espíritu* con el orden también tradicional del *Padre-Espíritu-Hijo*¹⁹, mostrando así que el Espíritu desborda los muros eclesiales, es el *Creator Spiritus* que alienta y vivifica la creación, las culturas, las religiones, los movimientos sociales, cívicos y políticos, que precede a la evangelización y a la Iglesia, es anterior a la llegada de los misioneros. Este es el Espíritu que actúa desde abajo, desde el reverso de la historia, desde los profetas y desde el clamor del pueblo pobre.

Por todo ello una pneumatología latinoamericana debería pastoralmente comenzar desde abajo, como pneumatología desde los pobres, desde las víctimas, ser una pneumatología ascendente, que parta del *Spirituque*, lo cual implica que la vida cristiana ha de comenzar por acceder a Jesús desde el Espíritu que clama en los pobres y así a través de Jesús llegar al Padre.

La recepción del concilio Vaticano II en América Latina y el Caribe no será plena hasta recuperar desde abajo la vivencia y la teología del Espíritu, Señor y dador de vida, que habló por los profetas, el mismo Espíritu que movió a Juan XXIII a convocar el concilio, el que convirtió el Vaticano II en un evento pentecostal, el que hizo de la recepción creativa de Medellín un nuevo Pentecostés. Y todo ello desde los pobres, desde abajo, para que nuestros pueblos tengan vida en abundancia y surja verdaderamente aquella Iglesia de los pobres con la que soñó aquel hombre enviado por Dios, llamado Juan.

*Profesor de Teología en la Universidad Católica Boliviana San Pablo, (Cochabamba, Bolivia).

NOTAS

- 1 GRILLMEIER, A. (1970): "Konzil und Rezeption". En: *Theologie und Philosophie*, 45, pp. 321-352.
- 2 CONGAR, Y. (1972): "La recepción como realidad eclesiológica. En: *Concilium* 77, p. 58.
- 3 SOBRINO, J. (junio 2012): "La Iglesia de los pobres" no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historió elementos esenciales en el concilio. En: *Concilium* 346, pp. 91-101.
- 4 MUÑOZ, R. (1993): "Experiencia popular de Dios y de la Iglesia". En: J. Comblín, J.I. González Faus, J. Sobrino. *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, Madrid, pp. 161-179.
- 5 CABARRÚS, C. (2001): *Cuaderno de Bitácora para acompañar caminantes*. Bilbao, 3ª ed, p. 21.
- 6 BEOZZO, J.O. (junio 2012): "Vaticano II: 50 años después en América Latina y el Caribe" En: *Concilium* 346, pp 135-141.
- 7 RATZINGER J. -Benedicto XVI- (2011): *Jesús de Nazaret. De la entrada a Jerusalén hasta la Resurrección*. Madrid, p. 330.
- 8 Véase J.Perea, J.I. González Faus, A. Torres Queiruga, J. Vitoria (2012): *Clamor contra el gueto. Textos sobre la crisis de la Iglesia*. Madrid.
- 9 RATZINGER, J. (1985): *Teoría de los principios teológicos*. Barcelona, pp.39-42.
- 10 Pablo VI (1973): Audiencia general del 6 de junio de 1973, *Enseñanzas al Pueblo de Dios*, XI, p 74.
- 11 LIBANIO, J. B. (1993): "Panorama de la teología de América Latina en los últimos veinte años". En: J. Comblin, J.I.González Faus, J.Sobrino. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid, pp 62-64.
- 12 GUTIÉRREZ, G.(1983): *Beber en su propio pozo*. Lima.
- 13 Espiritualidad y seguimiento de Jesús. En: *Mysterium liberationis*. Madrid 1990, II, pp 449-476.
- 14 COMBLIN, J. (1987): *El Espíritu Santo y la liberación*. Madrid; *O Espíritu Santo no mundo*. Sao Paulo, 2009.
- 15 CODINA, V. (mayo-agosto 2012): "Prioridad teológico-pastoral de la pneumatología hoy". En: *Revista Latinoamericana de Teología*, nº 86, pp. 173-190; "Prioridade teológico-pastoral da Pneumatología". En: *Perspectiva teológica*, Belo Horizonte, 44, nº 122, jan/abr 2012, pp. 69-86; cf. *No extingáis el Espíritu*. Santander 2008.
- 16 Cf. EVDOKIMOV, P. (1977): *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*, Paris. p.71; DURWELL, F.X. (1997): *Jésus Fils de Dieu dans l'Esprit*, Paris. pp.97-99; CODINA, V. (1997): *Los caminos del Oriente cristiano*. Santander. pp.91-98.
- 17 BASILIO, S.(1996): *El Espíritu Santo*, XVIII, 47, Madrid. p.186
- 18 B. Bobrinskoy (2008): *El misterio de la Trinidad*, Salamanca. p. 227.
- 19 B. Bobrinskoy, I.c., Salamanca 2008, p.86.